

# PRODUCCION, REFLEXION, SINTESIS

Mateu Cabot

En una ocasió dijo Marx que, a pesar de su abstracción, la producción del hombre por sí mismo mediante el trabajo ya se encuentra en Hegel<sup>1</sup>. Para Marx la teoría hegeliana será una continua fuente de inspiración. En Hegel se halla una expresión abstracta, lógica, especulativa del proceso de la historia, que todavía no se ha convertido en la historia real del hombre como un sujeto ya formado, pero que es el marco que permite entender el proceso real del hombre. Al camino para transformar adecuadamente la negación de la negación, el movimiento de la objetivación, la extrañación y reappropriación que se plantea en Hegel se le llamará 'reappropriación materialista de Hegel'. Ello no constituye más que un ingrediente, tal vez el fundamental, de la formación estructural de la teoría marxiana. Esta teoría deudora, además de otras fuentes hoy bien conocidas, que influyen tanto en el materialismo como en el marco filosófico general en que se ensamblan estos materiales.

En momentos de zozobra teórica se acude, evidentemente, a las cristalinas aguas del manantial de donde surge la teoría para así comprender las turbias aguas del río revuelto. La teoría marxista no ha sido una excepción, todo lo contrario, pero los resultados de tal proceder han sido, en líneas generales, infructuosos<sup>2</sup>. Otras líneas de investigación, pretendiendo aclarar el marco estructural de la teoría marxiana con una clara intención práctica, apuntan a ponderar los diferentes teoremas confluyentes en la teoría de Marx en cuanto representen una hipoteca o una inconsistencia intrínseca con dicha teoría. Así Wellmer ha llamado la atención sobre el papel que desempeña la pervivencia de algunas ideas del idealismo objetivo en interpretaciones marxistas fundamentales<sup>3</sup>. Con esta nueva mira se replantea el papel de Hegel y de la filosofía alemana en general en la formación del marxismo.

(1) K. MARX: *Manuscritos de París*, pp. 417 y ss., en OME (*Obras de Marx y Engels*), vol. 5, Ed. Crítica, Barcelona, 1978.

(2) Vld. mi artículo "La herencia materialista de la historia" en *Taula*, no 4, pp. 91-100.

(3) A. Wellmer: "Kinnybukation und Emanzipation. Überlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der Kritischen Theorie", en JAEGLI/HONNETH (eds.), *Theorien des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 465-500, principalmente p. 477 y ss. La posición de Wellmer es acogida positivamente por Habermas en *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, vol. 1, p. 488.

Con la idea marxiana apuntada en la primera línea podríamos iniciar un reexamen de la cuestión, en la línea mencionada por Wellmer, llevada a cabo, en este caso, por Habermas. Para ello es preciso dar un paso atrás y partir del momento en que la autoreflexión fenomenológica puesta por Hegel compite con el trascendentalismo kantiano en la crítica del conocimiento. En este paso la crítica de Hegel apunta a demostrar que la pretensión de autofundamentación de la teoría del conocimiento es desacertada e imposible a la vez. Al kantismo que fundamenta el conocimiento en estructuras trascendentales, Hegel opone la fenomenología que se aboca en el movimiento de reflexión de la experiencia. El resultado de esta oposición es, sin embargo, no sólo la superación de la filosofía trascendental, sino la misma superación de la crítica del conocimiento. Lo que en un principio se concebía como programa de radicalización de la teoría del conocimiento se convierte en su negación. La razón de este resultado hay que buscarla en la presuposición con la que Hegel dirige su crítica a Kant, que no es más que asumir desde el principio como dado un conocimiento de lo absoluto. Planteada así la cuestión deberá diferenciarse, en la crítica de Hegel a Kant, entre la crítica propiamente dicha y el marco de la crítica. Se trata, en definitiva, de desmarcar la crítica a la teoría del conocimiento de las presuposiciones de un saber absoluto con las que realiza Hegel. El objetivo en este análisis sería la radicalización de la teoría del conocimiento —esto es: realizar radicalmente su programa— sin su eliminación. Superar el trascendentalismo kantiano en cuanto específicamente ahistórico pero sin desembocar en una fenomenología en la que el punto de referencia es un saber absoluto con él, una filosofía de la identidad. Si en el marco de la filosofía de la identidad de Hegel se ubica la imposibilidad de llevar a cabo hasta el final el programa de crítica de la teoría del conocimiento, tendríamos en Marx el ejemplo de un ataque frontal contra este marco. El decidido ataque de Marx en este aspecto tendría que permitir, en principio, la realización de aquel programa que no pudo llevarse a efecto en Hegel.

Partiremos *parcialmente* del concepto de trabajo en Marx tal como éste lo expone en tres de sus obras más representativas <sup>4</sup>. Parcialmente porque si bien el concepto de trabajo es el eje de la crítica de Marx a Hegel, vamos a seguir el hilo de la reflexión de Habermas sobre el problema. Esto supone, cuando menos, una interpretación de las categorías marxianas en

(4) Este artículo es, fundamentalmente, el cuarto capítulo de mi tesis de Licenciatura titulada Habermas y el concepto de trabajo en Marx (1985). En este trabajo el capítulo segundo estaba dedicado a analizar el concepto de trabajo tal como Marx lo desarrolla en la *Manuscritos de París*, *El Capital* y la *Contribución a la crítica de la economía política*. Aquí, en lo que se refiere estrictamente a este análisis, no puedo sino remitir a ese trabajo.

los propios términos de la reconstrucción que de ellas realiza Habermas <sup>5</sup>.

Habermas desarrolla, al mismo tiempo, el análisis y crítica del concepto de trabajo en Marx y la relaboración del concepto materialista de síntesis <sup>6</sup>. Este concepto permitirá entender en toda su complejidad y extensión el significado del 'trabajo' en el proceso de mediación entre el hombre y la naturaleza. Determinará los ámbitos antropológico y gnoseológico de la actividad humana, a la vez que deberá aclarar el status teórico de ambas mediaciones. Con ello se pretende aclarar los elementos de la crítica del conocimiento por Hegel contra Kant que están ya en Marx para comprobar la potencia de la teorización marxiana para fundamentar que programa de una teoría crítica de la sociedad.

Debemos empezar, pues, con la crítica de Marx a Hegel. En el tercero de los *Manuscritos económico-filosóficos* establece Marx sus posiciones ante Hegel de una forma clara <sup>7</sup>. Allí se entiende que para Marx la naturaleza es frente al espíritu lo absoluto primero. La naturaleza es externa a la conciencia y, a la vez, substrato del que depende el espíritu. Hegel, por el contrario, pensaba que "el espíritu tiene para nosotros, como presuposición propia, la Naturaleza, de la cual es la verdad, y, por lo tanto, lo absoluto primero" <sup>8</sup>. La naturaleza es el espíritu en estado de completa alienación, que tiene, por tanto, su esencia en cuanto espíritu alienado, fuera de ella misma. La filosofía de la identidad supone que el espíritu interioriza a la naturaleza en cuanto vuelve sobre sí mismo después de alienarse en ella. Este movimiento reflexivo depende de la interioridad de la naturaleza respecto del espíritu. Por ello, cuando afirma la absoluta exterioridad de la naturaleza respecto del espíritu, Marx rompe el marco de la filosofía de la identidad de Hegel. La naturaleza se presenta como ex-

- (5) Vale la pena prevenir de este paso. Por una parte no está claramente definido el estatus o nivel de la crítica de Habermas a Marx, por otra parte la interpretación que de Marx hace Habermas 'ortodoxos' como desde el campo de los allegados a Habermas, aunque en este último caso parece admitirse siempre como mal menor. Vid. G.THERBON: "Jürgen Habermas, un nuevo eclecticismo", *Teorema*, nº 6, Madrid 1972; A. DOMENECH: *El diagnóstico de Habermas, veinte años después*, Gustavo Gili, Barcelona, 1982, p. 29; W. van REIJEN: *Philosophie als Kritik*, Hain, Königstein, 1984, pp. 160-175.
- (6) El término 'síntesis', aunque derivado del pensamiento griego como 'composición', adquiere su pleno significado en la filosofía clásica alemana, dándole Kant su celebre significado de "el acto de reunir las diferentes representaciones unas con otras, de aprehender lo diverso de ellas en un solo acto de conocimiento" (*Crítica de la razón pura*, I 77/B 103). Fichte y Hegel desarrollaron y destacaron aspectos de ésta noción. Vista la historia y el papel estelar que adquiere este término en el idealismo cabría plantear desde el principio la duda sobre la consistencia de un concepto materialista de síntesis.
- (7) Recuerdese que los *Manuscritos* formaban parte de un plan más amplio. En 1843 había escrito Marx su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, comentarios sobre la parte de las *Lecciones sobre filosofía del derecho* de Hegel dedicadas a la doctrina del Estado. Esta obra y los *Manuscritos* eran las dos partes de la proyectada *Crítica de la política y la economía* que Marx llegó a contratar con un editor en febrero de 1845. Mientras tanto, en febrero de 1844, apareció en los 'Anales franco-alemanes' su Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel concebida como introducción a la obra mencionada supra.
- (8) G. W. F. HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 381.

terior a la conciencia y como substrato inmediato del que depende contingentemente el espíritu. En el idealismo es el espíritu el que establece un mundo natural como su propio presupuesto. En cambio, en Marx es la naturaleza la que extrae de sí misma tanto la esencia natural del hombre como la de la naturaleza que le rodea. En un primer momento esto se expresará en que el hombre, como todo organismo, sólo puede exteriorizar su vida en los objetos reales sensibles.

Esta 'actividad objetiva' del hombre que aparece ya en los *Manuscritos* será ampliamente desarrollada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. En éstas adquiere, además del sentido antropológico que ya poseía, un sentido que permitirá realizar aquel proyecto de los *Manuscritos* ("el naturalismo consecuente se diferencia tanto del idealismo como del materialismo, a la vez que es la verdad que abarca a ambos" <sup>9</sup>) a la vez que determinar sistemáticamente el significado de los procesos reales de trabajo <sup>10</sup>.

La especie humana es, a nivel antropológico, una simple disociación de la naturaleza en general. Esta puede entenderse como la naturaleza subjetiva y el entorno, el medio ambiente que le rodea. Esta diferenciación que hacemos es forzada y abstracta. Desde el principio Marx insiste en el carácter activo del hombre, no sólo en los caracteres respectivos de todo organismo respecto de su entorno, sino y sobre todo, en el comportamiento adaptativo y en las manifestaciones vitales activas. La actividad humana es el elemento diferenciador entre una naturaleza subjetiva y su entorno. Sin este elemento no tendríamos más que una naturaleza indiferenciada y pasiva.

A través de los procesos de trabajo la especie humana actúa sobre su entorno, sobre la naturaleza circundante, de tal forma que ésta se convierte en naturaleza objetiva. Los objetos, componentes de la naturaleza objetiva, contienen de este modo un momento de la naturaleza en sí, un substrato material irreductible, al mismo tiempo que un momento de objetividad producida por la actividad de los hombres. La naturaleza circundante se somete así a las condiciones de objetividad de los objetos posibles enraizados en los procesos de trabajo. La especie humana actúa sobre su entorno, y lo hace de una forma invariante, a través del trabajo. Sólo por medio de esta relación la naturaleza en sí adquiere la forma de objeto. Y necesariamente debe hacerlo dentro de las condiciones que impone el trabajo.

¿Por qué la especie humana interviene en forma de procesos de trabajo? ¿Podría darse la constitución de la objetividad a través de otro medio? La forma del trabajo está enraizada antropológicamente en el hombre. Es la misma constitución física del hombre, además de algunas constantes del entorno natural, la que determina la forma de actuación del

(9) K. MARX: *Manuscritos de París*, ed. cit. p. 421

(10) Este es otro punto de constantes críticas a la interpretación de Habermas. Este construye el concepto de trabajo en Marx como si se tratara, sin discusión, de un concepto unívoco diacrónicamente. De hecho, a partir de los *Manuscritos*, en los que, según Habermas "Marx sigue encastrado en el círculo de las representaciones naturalistas" (*Conocimiento e interés*, p. 34) trata toda la producción marxiana como un bloque. De excepción a este tratamiento se trata la polémica calificación de apócrifo de un fragmento de los *Grundrisse*.

hombre sobre la naturaleza. El hombre se ve abocado, por sus características físicas, a un intercambio material (*Stoffwechsel*), a establecer un metabolismo con la naturaleza. Y ésta es, como dice Marx, "*condición de la existencia humana independiente de todas las formaciones sociales, necesidad natural y eterna*"<sup>11</sup>. De lo dicho hasta ahora podemos concluir que la noción de trabajo está fundamentada como una doble categoría. Antropológica en cuanto crea condiciones fácticas para la reproducción de la vida social. Con ella entendemos el mecanismo de la reproducción activa de la especie humana, su metabolismo natural. Pero simultáneamente es una categoría gnoseológica. Como tal crea las condiciones trascendentales de los objetos de la experiencia. Estos son dos momentos inseparables. En el mismo proceso de trabajo social, la especie humana regula su intercambio material y constituye un mundo. La objetividad de la experiencia no puede constituirse por otro medio y, por otra parte, la reproducción de la vida humana sólo es posible de esta forma determinada.

El trabajo adquiere el rango de mediación entre la naturaleza objetiva y la subjetiva toda vez que la naturaleza no se ofrece inmediatamente al ser humano, ni lo hace de forma adecuada, como se encarga de subrayar una y otra vez Marx. Dicho a la manera de Habermas, la categoría de trabajo adquiere en el materialismo el rango de síntesis. Inmediatamente previene Habermas contra este nuevo concepto. Si lo despojamos de su carácter idealista (su carácter originario) y lo entendemos en un marco materialista surge el peligro de entender esta síntesis en un sentido lógico-trascendental, y esto significa que "*la categoría de trabajo cobra entonces, sin que nos demos cuenta, el sentido de una práctica de la vida constitutiva del mundo en general*"<sup>12</sup>. Si bien es cierto que Marx, en *El Capital*, considera el trabajo como primariamente independiente de toda formación social determinada, Habermas no cree que con ella pueda considerarse al trabajo como "*el fundamento para la construcción de estructuras invariantes de sentido de los mundos sociales de vida posibles*"<sup>13</sup>. Algo así como si la categoría de trabajo adquiriera un carácter trascendental enraizado en una estructura trascendental de la especie humana. De este modo, el trabajo sería una categoría invariante que definiría estructuras invariantes para la comprensión del punto (de modo que, a la postre, estaría determinado por relaciones ontológicas).

Pero el trabajo social como síntesis no es una categoría lógico-trascendental. Ello es debido a que en los procesos reales de trabajo interviene otro elemento: la historia, la génesis de cada momento en que se modifica tanto lo objetivo como lo subjetivo. En los procesos de trabajo ni la naturaleza ni el sujeto permanecen invariable. La naturaleza cambia de forma en cuanto es trabajada. Y con el producto del trabajo se modifica la naturaleza de los mismos sujetos que trabajan. El mundo dentro del que se relacionan los sujetos con sus objetos está en continua transformación. En cada momen-

(11) K. MARX: *El Capital*, Crítica, Barcelona, 1976. Vol. 1, pág 51 y 200.

(12) J. HABERMAS: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, pág. 36.

(13) *ibid.*, p. 37

to de la producción el sujeto se enfrenta a la naturaleza con un poder de disposición técnica acumulada históricamente que condiciona la forma de su enfrentamiento con la naturaleza. Una naturaleza que, a su vez, se ofrece en cada momento con un nuevo estadio de transformación. En este sentido no puede existir una esencia humana fija. El mecanismo de devenir hombre es lo único característico de la especie humana.

El concepto de trabajo debe entenderse, pues, en el marco de unas categorías de la sociedad que *"determinan de igual manera el proceso real de la vida que las condiciones trascendentales de la constitución de los mundos de vida"* <sup>14</sup>. Habermas va a desarrollar este punto de vista en un análisis en torno al concepto materialista de síntesis. Una síntesis que Marx no conceptualizó explícitamente pero que, según Habermas, entrevió de una forma más o menos vaga <sup>15</sup>. El objetivo será entender el trabajo social en cuanto síntesis del hombre con la naturaleza. El primer paso de este análisis consistirá en delimitar el concepto materialista de síntesis respecto del origen del mismo concepto.

En líneas generales se ha hablado de 'síntesis' como unión o integración de sujeto y predicado. El resultado de una síntesis es una proposición más compleja que la suma de sus elementos componentes, pero, a la vez, al sintetizarse 'sujeto' y 'predicado' se obtiene algo más simple. La síntesis adquiere un aspecto creador. Se vincula al aspecto activo de formación del conocer. Algunos postkantianos llegaron a afirmar que la síntesis no es una simple operación mental que deja la realidad tal como estaba, sino que es la forma con que la realidad misma, por así decirlo, opera.

En este aspecto, el elemento activo del proceso de conocimiento que Marx, en la primera tesis sobre Feuerbach, ensalzaba del idealismo, nos acerca al carácter de esta síntesis del hombre activo con la naturaleza objetiva circundante. Pero entre el sentido idealista de síntesis y el sentido materialista existen diferencias abrumadoras.

En primer lugar la síntesis idealista se realiza en un contexto lógico. Se recurre a la forma lógica del juicio con la cual la síntesis adquiere el carácter de unidad de sujeto y predicado. La lógica proporciona el material en el que se han sedimentado las realizaciones sintetizadoras. En Marx, por el contrario, la síntesis se establece en un contexto que es, a la vez, empírico y trascendental. Empírico puesto que la síntesis está anclada en las concretas realizaciones fácticas del sujeto por medio del trabajo. Trascendental ya que la síntesis es una realización en la que establece el marco de la objetividad, dependiente del carácter del trabajo. En segundo lugar, la síntesis es en Kant el instrumento en que se realiza la conciencia trascendental, en Fichte la autoposición del yo absoluto y en Hegel el movimiento del espíritu absoluto. En cambio, en Marx, el 'sujeto' que se realiza es la especie

(14) *Ibid.*, p. 38

(15) Véase lo dicho en las notas 5 y 6.

humana concreta en el proceso de su historia. En tercer lugar, la síntesis en sentido idealista se realiza en un medio presidido por el pensamiento, sea apoyándose en la lógica formal (Kant) o en la lógica trascendental (Fichte y Hegel). La síntesis materialista se realiza en el medio del trabajo social, lo que termina, en cuarto lugar, que en el idealismo son las conexiones correctas de símbolos las que proporcionan la materia sobre la cual opera la reflexión. Y ésta la lleva al plano de la conciencia las relaciones sintetizadoras que están en su base. En el materialismo, la reflexión no gira sobre las conexiones correctas de símbolos, sino, dado que el punto de referencia es la economía y no la lógica, sobre los procesos sociales de vida, los productos naturales y las apropiaciones de los productos.

Estas diferencias entre el concepto idealista y el materialista de síntesis tienen su culminación en el carácter de la síntesis. Hegel concibe la síntesis con el carácter de absoluta según el modelo de la autorreflexión. Esto quiere decir que para él el espíritu absoluto es identidad de espíritu y naturaleza. Un espíritu que se reconoce en la naturaleza como en su ser-otro que precisamente ha sido puesto por el espíritu en un momento de completa alienación y que, por tanto, tiene su esencia en este espíritu. Este modelo combina dos aspectos de la reflexión. Es decir, puede establecerse una analogía entre el modo de entender la relación entre el espíritu y la naturaleza y la relación por la que se establece la identidad y diversidad de los sujetos. En la reflexión se poya por igual la autorreflexión del sujeto consigo mismo y la intersubjetividad de un sujeto que se conoce y reconoce en función de un otro que, a su vez, le conoce y reconoce. Son los dos momentos de la diversidad en la unidad y de la unidad en la diversidad. Sobre el modelo de esta relación entre sujetos se concibe la síntesis absoluta de espíritu y naturaleza. El momento de identidad de espíritu y naturaleza en el espíritu absoluto tiene la misma forma que el sujeto que se sabe idéntico en la autoconciencia, que se relaciona consigo mismo. El momento de la no identidad de espíritu y naturaleza adquiere la forma de la relación entre el yo y el tú, en la que uno se reconoce en el otro como condición para su propio reconocimiento. Debido a esto, incluso el momento de no identidad entre espíritu y naturaleza se concibe como una relación entre sujetos, que así determina la forma de la síntesis. Forma que no es más que el modelo de la autoreflexión a través de la cual se realiza la identidad de un yo. Así deviene absoluta la síntesis.

Este resultado, propio de una filosofía de la identidad, tiene su origen en la consideración idealista de la naturaleza. Esta se concibe bajo la categoría de otro sujeto, y en este punto, recordémoslo, era donde se iniciaba la crítica marxiana a Hegel. Para Marx lo absoluto primero es la naturaleza. El sujeto se entiende bajo la categoría de otra naturaleza de la cual deriva por procesos naturales la esencia natural del hombre. Con esta inversión se ataja la posibilidad de una unidad absoluta entre hombre y naturaleza. La prioridad de la naturaleza y su irreductible exterioridad última con respecto al sujeto constituyen el fondo de la diferencia específica entre la síntesis idealista y la síntesis materialista.

Esta diferencia conduce a importantes consecuencias. No es conce-

bible, por ejemplo, la llamada "resurrección de la naturaleza" <sup>16</sup>. Esta sería posible/concebible si esta relación fuera análoga a una relación entre sujetos. Así sí puede un sujeto conformarse totalmente a la comprensión del otro, sobre la base de un reconocimiento recíproco, ya que esta relación se da en el plano de categorías vinculantes e iguales para ambos. Pero la naturaleza no se somete gustosamente a las categorías con las que el sujeto la conforma. Siempre queda en la naturaleza un resto de autonomía, un residuo de exterioridad a la acción del sujeto. Para Habermas la autonomía de la naturaleza se muestra en el hecho de que podemos aprender a dominar los procesos naturales tan sólo en la medida en que nos sometemos a ellos. La exterioridad de la naturaleza se muestra en la contingencia de sus constantes últimas. Nuestro poder de disposición técnica sobre ella cambia su forma a través de los procesos sociales de trabajo, pero no es capaz de alcanzar su mismo núcleo material.

## II

Podría parecer, a partir de la anterior posición, que la naturaleza toma las características de cosa-en-sí de Kant. Y en cierto modo es así. En Marx hay siempre presupuesta una naturaleza en sí misma que tiene prioridad respecto del mundo de los hombres, una naturaleza que es el fundamento de la acción de estos pero que, en el producto de su acción, del trabajo, mantiene un residuo inalcanzable.

Esta equiparación de la naturaleza anterior a la historia humana con la cosa-en-sí kantiana tiene una importante función. Fija la contingencia de la naturaleza como un todo y preserva su irreducible facticidad. En ella se apoya su autonomía y exterioridad. Características que, como ya hemos dicho, son las que diferencian la posición de la síntesis materialista con respecto a la hegeliana. En efecto, la contingencia última de la naturaleza impide reducirla a una mera exteriorización del espíritu. Por otra parte, la irreducible facticidad previene de la posibilidad de una unidad absoluta de hombre y naturaleza por la vía de la mutuopenetración entre ambos, abierta por los procesos de trabajo. Por mucho que el hombre trabaje la naturaleza nunca conseguirá salvar la diferencia entre ésta y él mismo.

Pero si desde una perspectiva gnoseológica la naturaleza se nos aparece como un ser-en-sí, nosotros nos encontramos siempre con ella en una dimensión histórica abierta por los procesos de trabajo. En Kant la cosa-en-sí es de todas formas inaccesible. En el materialismo se establece siempre una relación con esta cosa-en-sí. En cuanto que la naturaleza es naturaleza subjetiva de los hombres que trabajan y naturaleza objetiva que les circunda y sobre la que actúan, forma parte del sistema de trabajo social. En la mediación de la naturaleza en forma humana con el entorno, la naturaleza se nos aparece en el horizonte histórico del proceso de formación de la especie

(16) En referencia a la posición tanto del joven Marx como de diferentes pensadores especulativos dentro de la tradición marxista atraídos por el aspecto de posible reconciliación última del hombre con la naturaleza y la resurrección de ésta como ámbito no-objeto de dominación.



humana. La importancia gnoseológica de algunos principios kantianos para la concepción materialista del conocimiento ha sido desarrollada por Habermas intentando establecer claramente lo que de kantiano tiene el concepto materialista de síntesis. Este momento kantiano de la síntesis será completado posteriormente con los momentos no kantianos que se dan en él, para conducir a la especificación del concepto materialista de síntesis que perseguíamos desde el principio.

Como sucedía en Kant, en la síntesis materialista se mantiene la distinción entre materia y forma. En Marx la materia dada toma forma en el proceso de trabajo y, como dice en un pasaje de *El Capital*, el hombre puede proceder transformando tan sólo las formas de las materias <sup>17</sup>. En Kant el material de la sensación toma forma en el proceso del entendimiento a través de las categorías y la fuerza de la imaginación. La diferencia estriba en que en Kant la objetividad de la experiencia es establecida por las categorías del entendimiento en la conciencia trascendental, mientras que en Marx la objetividad de la experiencia es establecida por una categoría de la actividad sensible de los hombres en la esfera funcional de la acción instrumental. La comparación de los diferentes elementos nos lleva a la diferencia esencial entre la posición de Kant y la de Marx respecto a las reglas trascendentales de la síntesis. Kant establece, en la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* <sup>18</sup>, un inventario inalterable de la conciencia. Las categorías del entendimiento, a través de las cuales se unifica el material sensible mediante la imaginación, son invariantes, establecidas de una vez para siempre. En cambio, en la síntesis materialista, en la que la materia toma forma a través de las categorías de la actividad sensible, del hombre que trabaja, las reglas técnicas pertenecen al inventario históricamente cambiante de las sociedades humanas. Objetivándose en fuerzas productivas cambian históricamente la relación del sujeto con su entorno, es decir, la manera como el hombre se enfrenta concretamente a la materia natural.

Pero a pesar de esta diferencia podemos observar que subsiste en la síntesis materialista un rasgo específico de la filosofía trascendental kantiana. Este rasgo específico es la existencia de un marco fijo dentro del cual el sujeto conforma el material que ha encontrado. El marco fijo se establece de una vez para siempre con la caracterización del hombre como un animal que fabrica instrumentos, que mantiene una determinada relación con el mundo circundante. Como dirá Habermas, "lo kantiano en la concepción marxista del conocimiento es la relación invariante de la especie humana con la naturaleza, que es su entorno y que ha sido establecida mediante la esfera funcional de la acción instrumental" <sup>19</sup>.

Veamos esto detalladamente. El concepto marxiano de trabajo de-

(17) K. MARX: *El Capital*, ed. cit., vol. 1, p. 51.

(18) I. KANT: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978, pp. 152 ss. (B 130).

(19) J. HABERMAS, op. cit., p. 43-44.

fine a éste, en primer lugar, como una eterna necesidad natural de la vida humana. Se establece, pues, con un carácter trascendental, en cuanto mediación invariante entre el hombre y naturaleza. El porqué este tipo de estructura invariante de acción (los procesos de trabajo) es la que media entre hombre y naturaleza debe buscarse, como ya señalábamos, en la misma constitución física del hombre. Este marco trascendental está vinculado a la específica organización física del hombre en cuanto tal. Sin la dotación física que adquirieron los homínidos, el 'metabolismo' entre hombre y naturaleza no hubiera podido asumir a nivel antropológico la forma de trabajo. Se trata de un enraizamiento antropológico y no de otra clase. Las condiciones en que se realiza esta acción han surgido históricamente y de igual forma, ligándose a la evolución natural de la especie humana, han sufrido transformaciones. Lo que permanece invariante no son las condiciones en que se realiza la acción instrumental sino la acción instrumental misma. Dentro del esquema perceptivo determinado por este tipo de acción invariante es donde se constituye la objetividad de la experiencia. Nuestros conocimientos de la naturaleza están vinculados al interés del posible control técnico sobre los procesos naturales por medio del trabajo. Y la objetividad de este conocimiento, la objetividad de la experiencia, puede asegurarse en cuanto que todos los sujetos vivos, en su necesaria relación vital con la naturaleza circundante, hacen uso de un tipo de acción que es idéntico para todos ellos y que, además, es vinculante, sin posibilidad de ser sustituido por otro. Ello es condición de su reproducción como sujetos y como especie humana, precisamente en función del substrato natural, de su naturaleza subjetiva. La identidad de esta naturaleza humana activa puede basar la objetividad de la experiencia del mismo modo que la aseguraba en Kant una unidad originaria de la percepción para una conciencia trascendental ahistórica.

Tenemos pues que el concepto marxiano de trabajo define una 'acción instrumental' en cuanto establece una relación invariante entre hombre y naturaleza, que es trascendental porque establece la objetividad de la experiencia y, con ello de las leyes de la naturaleza, y es una eterna necesidad natural. Pero Marx no pierde de vista en ningún momento que el saber productivo, el saber producido dentro del marco de la acción instrumental, retroactúa sobre el sujeto social. El saber productivo se condensa en las fuerzas productivas. El grado de desarrollo de las mismas define en cada momento histórico el nivel en que debe establecerse la unidad de sujeto y objeto. Es de este modo ya que con el mayor o menor despliegue de las fuerzas productivas se transforma el propio entorno natural sobre el que el hombre trabaja, al mismo tiempo que se transforman los mismos sujetos que trabajan. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas señala el estadio en que se encuentra el proceso acumulativo de saber técnico. Al mismo tiempo determina las condiciones de surgimiento de nuevo saber técnico.

### III

Con este desarrollo el concepto de síntesis materialista mediante el

trabajo social entra en su momento no-kantiano. En un esquema que ya había esbozado Habermas en su análisis de la crítica de Hegel a Kant se trata de entender la variación histórica y activa de los marcos trascendentales de relación entre hombre y naturaleza, que aunan la objetividad posible y el desarrollo histórico y concreto de la especie humana <sup>20</sup>. En un giro que está determinado fundamentalmente por Fichte, Marx retoma la intención original de las objeciones de Hegel a la teoría del conocimiento de Kant. El porqué recurre a Fichte deberemos verlo una vez que entendamos la ampliación del concepto materialista de síntesis con la peculiar interpretación que da Fichte del concepto kantiano de la unidad sintética de la apercepción.

En unos pasajes muy conocidos de la *Crítica de la razón pura*, Kant plantea y resuelve el problema de como unificar la multiplicidad de las representaciones que se dan a través de la sensibilidad para un entendimiento finito que, de sí, no posee ningún dato de la intuición. Como ya vimos, Kant establece como la síntesis originaria: "En relación, pues, con la variedad que me ofrecen las representaciones de una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que las llamo a todas representaciones *mías*, que forman, por tanto, *una sola*. Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones, síntesis que recibe el nombre de unidad sintética originaria de apercepción" <sup>21</sup>. Por tanto, la síntesis de las representaciones se realiza gracias a que yo me represento la identidad de la conciencia en estas representaciones mismas.

Fichte realiza una inversión de la deducción kantiana de la pura apercepción. Parte Fichte de que la experiencia trascendental originaria y fundaméntadora es el acto de la autoconciencia. Este acto es lo absolutamente cierto y es a partir de él que debe probarse la identidad del yo y del no-yo. En la apercepción pura kantiana se produce el 'yo pienso' que acompaña a todas las demás representaciones que no puede ser acompañada y reflejada por una representación ulterior. Pero para Fichte la necesidad de pensarse uno a sí mismo de manera radical implica saltarse esta limitación, ir con la reflexión más allá de la autoconciencia. La generación del acto de la autoconciencia se sale entonces del ámbito del pensar y representar para ser realizado espontáneamente, estableciéndolo en un acto existencial. Así, en Fichte, la autoconciencia se transforma de una última representación en una acción originaria y fundaméntadora. Para Fichte la autoconciencia es, entonces, una acción que se vuelve sobre sí misma y que al realizarse se hace visible <sup>22</sup>.

En la fundaméntación fichteana intervienen tres personajes: el yo, el no-yo y el yo absoluto. El yo se constituye en el acto de la misma autoconciencia, y sólo en la medida en que se pone a sí mismo. No puede ser de otra manera ya que de lo contrario la autoconciencia no sería originaria. Veamos por qué. En principio la autoconciencia se constituye en la afirma-

(20) Vid. el desarrollo en el cap. 3, pp. 102 y ss.

(21) I. KANT, op. cit., B 135 ss.

(22) J. G. FICHTE: *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* (1797).

ción de uno mismo como yo idéntico en todas mis representaciones abstrayendo, al mismo tiempo, lo pensado en su conjunto. Pero de esta forma, el yo que vuelve a sí mismo llega a ser consciente de sí mismo, lo cual quiere decir que antes que él existe una base al que éste vuelve. Si así fuera la autoconciencia no sería originaria, sino derivada de un yo que está en la base. Este resultado a partir del examen de las representaciones implica dos problemas: por una parte, el acto de la autoconciencia ya no podría ser la experiencia fundamental sino que sería una experiencia deducida de algo anterior, de un yo anterior; por otra parte, nosotros sólo podemos estar seguros del yo a través de la autoconciencia, y precisamente ahora descubrimos que ésta se asienta sobre un yo anterior. Ante estos problemas la posición fichteana apunta a que la autoconciencia debe anclarse más allá del nivel de las representaciones, más allá de cuando obtenemos la autoconciencia abstrayéndola de todo lo pensado. Entonces el yo y la autoconciencia coinciden. El yo es sólo en la medida en que se pone a sí mismo.

Este yo escapa siempre a la objetivación. En la tarea del sujeto pensante por pensarse a sí mismo como objeto surge la conciencia de un yo que no puede ser puesto como objeto, sino que está siempre como condición de posibilidad de toda objetivación. Este yo más allá de la experiencia y condición de posibilidad de la misma es el "yo que pone su propio ser". A partir de aquí se inicia la deducción de los otros principios fichteanos. En la representación aparece la síntesis de un sujeto y un objeto. Aparece un yo limitado por un no-yo. Ambos aparecen a partir de la actividad objetivadora del sujeto. El yo originario, puro, pone al yo en la medida en que pone ante sí mismo un no-yo. Aquel yo originario y puro no es nada fuera de esta misma acción que vuelve en sí. El no-yo aparece como condición de posibilidad de la conciencia. Sin el no-yo no hay representación y, sin esta, el yo originario no puede llegar a la conciencia de sí. En los *Fundamentos de la teoría de la ciencia* (1794-95), Fichte insiste en que "el fundamento último de toda realidad para el Yo es una relación originaria de acción recíproca entre el Yo y algo que es externo a él"<sup>23</sup>, y continua insistiendo en el hecho de que este ser externo al yo es el que pone en movimiento, el que conduce a la acción y, puesto que para el yo actuar es existir, a la existencia.

Esta interpretación fichteana de la apercepción pura de Kant sirve para esclarecer, en el concepto materialista de síntesis, la identidad de los sujetos que trabajan socialmente. Recordemos que Habermas había establecido el momento kantiano de la síntesis en la relación invariante que se establece entre el sujeto y la naturaleza circundante por medio de la acción instrumental, que convierte a aquella en naturaleza objetiva. Aparecía luego en la síntesis materialista, un aspecto que desbordaba el marco trascendental y que conducía a la transformación de la identidad de los sujetos sociales

(23) J. G. FICHTE: *Fundamentos de la teoría de la ciencia*, citado por A. PPHILOLENKO: "Fichte", p. 317, en Y. BELAVAL (ed.): *La filosofía alemana de leibzniz a Hegel*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

y del grado en que puede establecerse la unidad del sujeto y objeto bajo el impacto del poder técnico, del grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Este es el aspecto que ahora intenta dilucidar Habermas recurriendo a una filosofía, como la de Fichte, en que la mediación entre sujeto y objeto, entre el yo y el no-yo, está abierta en una dimensión activa, histórica, y no en el marco de un espíritu absoluto.

Dentro de este esquema podemos entender que la identidad de los sujetos que trabajan socialmente sólo se establece con su enfrentamiento a la naturaleza circundante, entorno natural objetivado por los procesos de trabajo. En el enfrentamiento se constituye el sujeto social. Permanece en este enfrentamiento el marco trascendental de objetivación de la naturaleza, tal como ya hemos visto. Pero el mismo enfrentamiento de los sujetos sociales con la naturaleza depende en cada momento concreto de dos circunstancias. Por una parte, del estado histórico en que se encuentra el entorno natural, es decir, su mayor o menor virginidad, y, por otra parte, el mayor o menor grado de desarrollo de las fuerzas productivas con que el sujeto cuenta para enfrentarse al entorno. Estas circunstancias condicionan el modo de enfrentarse a la naturaleza y, a la vez, son modificadas por la misma acción del sujeto sobre su entorno. El resultado del trabajo, el producto, retroactúa sobre el sujeto y sobre estas mismas condiciones. Lo que no varía en ningún momento es el tipo de acción sobre la que se funda la objetividad de la experiencia.

La identidad de la conciencia de los sujetos que trabajan se forma dependiendo en cada caso de aquellas circunstancias históricas que acabamos de ver. Pero estas circunstancias son el resultado de la historia de las generaciones pasadas. Como recuerda Marx, *"la historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas las han precedido"* <sup>24</sup>. Así, la identidad del sujeto social no es extraña a la de los sujetos precedentes que le han puesto en un nuevo estadio de desarrollo en condiciones de enfrentarse a él. En la identidad del sujeto actual interviene tanto su propio trabajo como el trabajo de las generaciones anteriores que han posibilitado su existencia. Al mismo tiempo, el sujeto actual ofrecerá un nuevo marco para el establecimiento de la identidad social venidera.

El resultado es que *"en su propio proceso de producción es donde la especie humana se pone a sí misma como sujeto social. De la producción, es decir, de esa actividad que Marx califica como trabajo y creación, continuos y materiales, provienen a la vez las formaciones concretas de la naturaleza, a las que el sujeto social se ve confrontado al igual que, por otra parte, las fuerzas productivas, que ponen al sujeto en condiciones de trabajar por su parte la naturaleza frente a la que se encuentra, creando con ello su propia identidad"* <sup>25</sup>. La identidad de la conciencia es una identidad producida

(24) K. MARX: *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 31970, p. 49

(25) J. HABERMAS, op. cit., p. 49.

por el trabajo. A la vez, la conciencia no es una facultad inmediata de síntesis sino un acto de la autoconciencia en sentido fichteano. En este sentido el sujeto social sólo puede acceder a la autoconciencia cuando se sabe producido por el trabajo de todas las generaciones anteriores y entiende su trabajo como acto de autoproducción de la especie humana.

#### IV

Con esta apropiación materialista de Fichte se cierra el círculo en el que Marx ha construido el concepto materialista de una síntesis mediante el trabajo social. La reducción del yo absoluto de Fichte a la contingente especie humana ha sido el último paso para retomar la crítica a la teoría del conocimiento abstracta conservando su problemática pero disolviendo sus presupuestos ahistóricos. Si este último paso se ha realizado de la mano de Fichte, y no recurriendo a la crítica hegeliana del trascendentalismo kantiano, ha sido porque en Fichte se recupera un elemento activo, la historia, encarnada en el acto de la acción que vuelve a sí misma en el enfrentamiento entre el yo y el no-yo. La crítica de Hegel, por otra parte, seguiría moviéndose en un elemento absoluto, como el espíritu, condicionado por ese supuesto y final que es el saber absoluto, la síntesis absoluta de sujeto y objeto.

Pero esta síntesis, tal como la ha contemplado Habermas a partir de Marx, va a presentar insuficiencias que se derivan, en algunos casos del fundamento filosófico del materialismo marxista. En la flaqueza de este fundamento se verá la insuficiencia *"para establecer una autoreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento"* <sup>26</sup>. El concepto de síntesis se mostrará limitado, al quedar reducida la autoconstitución de la especie humana a la esfera del trabajo, y ambiguo, al no aclararse con él los planos de la reflexión y de la producción como dos formas diferentes de mediación. El origen de la limitación y ambigüedad puede hallarse en la concepción de la naturaleza como autónoma, externa y sustentadora del espíritu. De la traducción de la filosofía de la reflexión hegeliana a términos productivos surgen, en el fondo, los malos entendidos que van a delimitar la capacidad del concepto materialista de síntesis para explicar la historia de la especie humana. Así, desde la perspectiva de la filosofía del trabajo, el modelo de la reflexión se modifica sustancialmente. La apropiación ulterior del producto producido no coincide con el acto de la exteriorización tal como ocurría en el modelo de la reflexión, al quedar en aquél el residuo natural. Además, Marx cree que la superación como momento objetivo que reasume en sí la exteriorización, es decir, el modelo de la reflexión, se identifica con una apropiación de las fuerzas esenciales del hombre que se exteriorizan en la elaboración de la materia. Con ello se reduce la reflexión a trabajo. No sólo son dos momentos que se equiparan, sino que, y a causa de ello y de la base

(26) *ibid.*, p. 51.

materialista de que se parte, uno de ellos, la reflexión, desaparece en favor del otro, la producción.

El intento de fundar una teoría de la sociedad vinculada al marco de la autoreflexión fenomenológica (que siga la dirección de radicalización de la teoría del conocimiento desde Kant a Marx) presupone mantener la autonomía de aquellos dos momentos, uno trascendental, otro fenomenológico, que en Marx han quedado ensamblados. Habermas, intentando salvar la tradición recorrida, establecerá como irreductibles ambos momentos. En conocimiento e interés realizará el ensayo manteniéndose en la tradición dialéctica adaptando el marco de sus categorías <sup>27</sup>. El problema es entonces si manejando 'reflexión' y 'producción' como categorías fundamentales, situándose por tanto en la tradición dialéctica en la que la conciencia, la relación sujeto-objeto, es paradigma fundamental, puede explicar a la vez la irreductibilidad y la mutuodependencia del marco institucional y del marco productivo sin depender de un saber apriorístico, de un marco totalizante que no ha pasado por la criba de la crítica. Explicar la relación desde una teoría que pueda ser reconocida intersubjetivamente y en conexión con los resultados de la ciencia social será el trabajo que se le planteará a Habermas desde este momento.

(27) Precisando más cabría decir que en esta obra Habermas va ya más allá de esta tradición. Su categorización como 'acción instrumental' y 'acción comunicativa' de los ámbitos implícitos en Marx no es una simple traducción --y sería un error concebirlo así--, sino que implica al menos la problematización de la propia base filosófica del materialismo marxiano tal como hemos visto hasta ahora.